

العدالة والحرية عند جمال الدين الأفغانى

للدكتور عزت قرنى

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب — جامعة عين شمس

مقدمة :

ابحث ما شاء لك البحث ، فلن تجد شخصية أغرب من جمال الدين الأفغانى بين شخصيات العالم الإسلامى الحديث . فهذا الأفغانى المزعوم ، الإيرانى حقا ، السنى على ما يعلن ، والشيعى فى أصله ، ترك موطنه ، وليكن مايكون ، وتقلب بين أراضى المشرقين ، متنقلا بين إيران وأفغانستان ، ومنهما إلى الهند إلى مصر إلى تركيا ثم إلى مصر مرة ثانية حيث عاش طويلا ، وهبت به العواصف فيها هو يتقلب بين أراضى المغربين ، أياما فى باريس وحينما فى روسيا، ثم يعود إلى فارس ، وأخيرا يراد له بالأمر السلطانى النافذ أن يستقر شبه سجين فى الآستانة ، ليموت فيها مسموما بحسب كل الظواهر . هذا الرجل الذى ترك فيمن اقتربوا منه أعظم الأثر ، كان يريد أن يكون رجل نظر ، « حكيما » من الحكماء العظام ، ولكنه فى الواقع كان مشغولا بالعمل راغبا فى تغيير الواقع بكل الوسائل المتاحة له ، من تدبير الثورة إلى التحريض عليها إلى الكتابة فى الصحف حتى الدردشة فى مقاهى مصر وتحت سماء الآستانة .

وقد بدأ الخلاف بشأنه فى عصره ومنذ أولى سننى نشاطه العلنى ، واتهم فى دينه وثار حولهُ الشكوك واستمرت كذلك حتى سننى حياته الأخيرة ، سواء كان ذلك كله فى الآستانة أم فى مصر القاهرة أم فى باريس أم فى الآستانة من جديد .

فقد زار عاصمة الدولة العثمانية فى ١٨٧٠ ، « وحومت عليه

لفضله قلوب الامراء والوزراء وعلا ذكره بينهم » ، على ما يقول كتاب « تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده » ، وبعد ستة أشهر عين عضواً في مجلس المعارف ، « وأشار الى طرق لتعميم المعارف لم يوافقه على الذهاب اليها رفقاؤه في المجلس . ومن تلك الطرق ما أحفظ عليه قلب شيخ الاسلام لتلك الأوقات » . ثم حدث ان القى الأخصاني في « دار الفنون » خطاباً ، وجاء فيه تشبيه المعيشة الانسانية بجسد حي وأن كل صناعة بمنزلة عضو من ذلك البدن تؤدي من النفعة في المعيشة ما يؤديه العضو في البدن ، فشبّه الملك مثلاً بالمخ الذي هو مركز التدبير والادارة والارادة . ثم قال : « هذا ما يتألف منه جسم السعادة الانسانية ، ولا حياة لجسم الا بروح ، وروح هذا الجسم اما النبوة واما الحكمة ، ولكن يفرق بينهما بأن النبوة منحة الهية لا تنالها يد الكاسب يختص الله بها من يشاء من عباده . . اما الحكمة فمما يكتسب بالفكر والنظر في المعلومات ، وبأن النبي معصوم من الخطأ والحكيم يجوز عليه الخطأ بل يقع فيه » . هذا ما قاله الأخصاني ، « الا ان حسن أفندي فهمي (شيخ الاسلام في الاستانة) . . . اثناع ان الشيخ جمال الدين زعم ان النبوة صنعة . . . ثم اوعز الى الموعظ في المساجد ان يذكروا ذلك محفوناً بالتفنيد والتنفيد . فاهتم السيد جمال الدين للمدافعة عن نفسه واثبات براءته مما رمى به ، ورمى ان ذلك لا يكون الا بمحاكمة شيخ الاسلام . . ولج في طلب المخاصمة فعظم الأمر وآل الى صدور امر الصدر الأعظم اليه بالجلاء عن الاستانة » (٢) .

أما في مصر ، خلال اقامته الكبرى بها (١٨٧١ — ١٨٧٩) ، فقد اتهم مرة أخرى في دينه و « تمكن الحاسدون ، على ما يقول الشيخ رشيد رضا ، من نسبة ما أودعته كتب الفلاسفة الى رأى هذا الرجل وأذاعوا ذلك بين العامة » (٣) . كما أن سليم العنحوري ، وهو سنوري مسيحي ، تحدث عنه حديثاً لمح فيه الشيخ محمد عبده انه يتهم السيد بالاحاد ، فطالبه ، في بيروت خلال منفى الشيخ المصري بها ، بأن يخطئ نفسه في الجرائد ففعل ، وقال في تصحيح نفسه : « ان المباحث التي كان يدور بها لسانه (أى جمال الدين) اثناء مناظراته الجدلية في بيان عقائد المصلين ، كان المراد فيها اظهار حقائق النحل والبعد بمعزل عن الاعتقاد

بها « (٤) . ومهما يكن من أمر فإن هذا الحديث نفسه يدل على شكوك البعض في إيمان السيد جمال الدين .

وقد تشكك فيه أيضا الكاتب والمستشرق الفرنسي « رينان » ، فقال عن مقابلته له في باريس في مارس سنة ١٨٨٣ : « وقد خيل إلى من حرية فكره ، ونبالة شيمه وصراحته ، وأنا أتحدث إليه ، أنني أرى وجها لوجه أحد من عرفتهم من القدماء ، وأننى أشهد ابن سينا أو ابن رشد ، أو أحدا من أولئك الملحددين العظام ، الذين ظلوا يعملون خمسة قرون على تحرير الإنسانية من الأسار » (٥) .

واختلفت الآراء فيه كذلك خلال مقامه الثانى والآخر في الإستانة ، فيقول محمد باثشا المخزومى محرر « خاطرات جمال الدين الأفغانى » : « كان مجلس جمال الدين يجمع أهل المذاهب المختلفة... ذلك ما حمل الكثيرين أن يذهبوا بالحكم على جمال الدين مذاهب شتى: تارة ينظرون إليه بنظرة مارق من الدين ، وطورا أنه دينى متعصب » (٦) .

ويمكن لك أن تقول أن هناك جمال الدين كما هو في ذاته ، أو فلتقتل على « حقيقته » ، وأن هناك أيضا « أسطوره » كما نشرها هو ببراعة عظمى واستخدم في نشره لها عشرات من التلاميذ ، وبعضهم كان كأنه شبه مسحور . أما حقيقته فقد ساهم في الكشف عنها عدد من الوثائق الجديدة نشرت أخيرا في طهران (٧) وتظهر على الأخص أصله الإيراني الشيعى ، وكذلك عدد من الدراسات النقدية (٨) التى خرجت عن صف المصنفين المرددين لأقوال السابقين ، والفاغرين أفواههم سذاجة وتصديقا ، فحاولت رؤية ما بين السطور وتمحيص الشواهد على نحو أكثر عقلانية ، مستخدمة في هذا منهجا نقديا لا يزيد عن أن يكون منهج العاقلين في البحث التاريخى .

ومع ذلك فإن جمال الدين الذى سنتابع أفكاره في هذه الدراسة ليس السيد جمال الدين أسد أبادى ، بل السيد جمال الدين الأفغانى كما ظهر في « أسطوره » ، التى استقرت خلال مقامه في مصر وبانت ملامحها من أقوال تلاميذه ومخالطيه ومريديه في تلك الفترة ، ومن أهم هؤلاء محمد عبده وأديب اسحق وسليم العنحورى ، وكما ظهر من كتاباته في

« العروة الوثقى » التى اصدرها مجلة اسبوعية فى باريس ، وصدر منها ثمانية عشر عددا ، ما بين مارس وأكتوبر سنة ١٨٨٤ بالتعاون الوثيق مع الشيخ محمد عبده ، وكما ظهر فى « رسالة الرد على الدهريين » التى كتبها بالفارسية ونقلها محمد عبده الى العربية متخذاً وبسطة له الى الفارسية أحد أتباع جمال الدين أو خدمه ، عارف أبو تراب ، وكما ظهر أخيراً وليس آخراً فى « خاطرات جمال الدين الأفغانى » التى جمعها ونشرها محمد باثنا المخزومى ، وفيها على الأخص أقواله فى مجالسه فى الآستانة خلال اقامته الأخيرة بها (١٨٩٢ - ١٨٩٧) .

وسبب اهتمامنا بأسطورته وعدم تعرضنا لما ربما كان عليه فى حقيقته ، هو أن أسطورته تلك هى التى عرفه الناس من خلالها ، ولا يزال أكثرهم على هذا الحال حتى يومنا هذا فى البلاد الناطقة بالعربية ، وهى التى أثرت على من أثرت عليه وسيكون منهم رجال عظماء ، وكيهات بمحمد عبده مثالا عليهم ، وهى التى جاءت افكاره الاجتماعية والسياسية عن العدالة والحرية فى اطارها ، وهى أخيراً التى ساعدت على نشر تلك الأفكار : فخير لك فى عالم التعبير بالعربية أن تكون سنياً من أن تكون شيعياً ، حتى تجد بنفسك لأفكارك وحسن استقبال لها يزيد ألف مرة عما لو كنت غير سنى . وهذا هو ما فكر فيه ، فيما يبدو لنا ، جمال الدين الذى كان يريد التأثير ويريد انتشار افكاره ويريد الفاعلية . فادعى الأفغانية وادعى السنية ونطق بالعربية ، فأصبح جزءاً جوهرياً من تراث الفكر الحديث المكتوب بتلك اللغة أو الناطق بها . ونشير أخيراً انى أننا لن نتناول الا ما نسب اليه من افكار ، أما أعماله فموضوع للتاريخ السياسى الحديث للبلاد الاسلامية وليس لتاريخ الأفكار الا حينما تلقى تلك الأعمال أضواء على ما نشر من تصورات وآراء .

الحرية

كل ما كتب بالعربية عن جمال الدين ، أو يكاد ، يمجده ويعظم فيه على الطريقة « الشرقية » التقليدية ، أى الى أبعد الحدود ، وبلا تحفظ ، وإلى حد الكمال ، وهذه ، كما لاحظ البعض بحق ، سمة سيطرة روح الاستعباد وقبول واقعة العبودية ، من حيث يدرى المرء أو لا يدرى . وقد نسبوا الى أشياء كثيرة ، بعضها يكاد ضده أن يكون صحيحاً قدر

صحته . ومن ذلك أنه « أبو القومية » ، وهو قول جزاف بل وتعارضه النصوص ، وأنه باعث روح التجديد الإسلامى ، وهو قول خاطئ إذا أخذ بحروفه ، وأنه مصدر الحركة التحررية فى مصر والتي انتهت بالثورة بالعرايية ، وهو لاسبيل الى البرهنة عليه ، بل ان هناك ما يؤكد أن دور الأفغانى ضئيل فى نهاية الأمر إذا أخذنا بالوقائع وتركنا الكلمات الرنانة والأقوال القاصرة ، ومنها أنه بطل الحرية الأكبر فى ميدان الدين والسياسة والاجتماع والفكر جميعا ، وسنرى مقدار قصور هذا الوصف عن الانطباق على واقع الحال ، خاصة إذا استخدمنا كلمة « الحرية » فى معناها الدقيق .

والحق أن تمجيد الأفغانى والتفخيم فيه من هذه الناحية يقوم على فهم سىء لما تعنيه كلمات « الحرية » و « الحداثة » و « العقلانية » و « العلم » و « الثورة » وغير ذلك . ولننظر خاصة من زاوية « الحرية » .

ان من يقول « الحرية » يقول فى نفس الآن بالتجديد وبالفتح العقلى وبالانفتاح نحو المستقبل وبالابداع والاختراع . فماذا كان شأن الأفغانى من هذا كله؟ انه ليصعب أن يقال حرفيا انه كان يقف فى صف « التجديد » . فاذا كان صحيحا أنه كان يريد تغيير الواقع الإسلامى فى أشكاله المختلفة، الا أن ما كان يريد أن يحل محل هذا الواقع المرفوض ليس شيئا «جديدا»، بل شيء « مما كان » بالفعل ، مما عرف المسلمون وخبروه ، وظهر لهم انه صالح . واذا كان صحيحا أن جمال الدين كان أكثر معاصريه المسلمين من جيله تفتحا عقليا ، الا أنه من الدقيق أن نقول أنه كان متفتحا على هذا النحو فمما يخص الماضى لا فيما يخص المستقبل . ذلك أن الزمن الذى اهتم به الأفغانى أشد الاهتمام بل كل الاهتمام ، انما هو الماضى وليس المستقبل ، وقد صب نظرته المتفتحة بالفعل على « اعادة » النظر فى هذا الماضى وحسب ، وليس على تقديم رؤية جديدة للمستقبل . ولن يستطيع أى مؤرخ أن ينسج مما ينسب الى مجال الدين من أقوال تصورا واضحا من المستقبل الإسلامى أو مشروعا منسقا لبناء نظرى أو عملى أو كليهما . هذا، بينما القول بالحرية يسير معه فى نفس الخطوة الانتباه نحو المستقبل أولا .

ولكن هذا ليس مما يشين جمال الدين ، لأنه متسق مع فكرة أساسية عبر عنها ، أو استخدمها على الأقل ، وقد وجدت عند غيره من

عظماء المفكرين ، ومنهم أفلاطون مثلا ، ألا وهى أن المستقبل إنما قد حددته بالفعل صورته النموذجية فى نظام وقع فى الماضى ، ألا وهو النظام ، الفكرى والعملى ، الذى سار عليه « السلف الصالح » . وهذه النظرة لا تقل أهمية ، فى عرف مؤرخ الأفكار موضوعيا ، عن النظرة المتسائلة التى تطرح الاهتمام بالماضى أو لا ترى فيه إلا سلما للانطلاق نحو المستقبل .

ولكنك لا تستطيع أن تقول عن مفكر أنه يقول بالحرية ويقول فى نفس الوقت بالعودة الى الماضى كما كان ليكون من جديد . وتنتج عن هذا نتيجة هامة : وهى أنه لا مكان فى مثل هذا التصور السلفى لمفهوم « الإبداع » أو « الاختراع » ، ويكنى دليلا استخدام كلمة « بدعة » ، فهى محض رأى أو الفعل السيئ ، لأنه تجديد وإتيان بجديد . ولم الابتداع ، وقد قيل فى الماضى كل ما يمكن أن يقال وعلى أحسن نحو ، وقد عمل الأسبقون الصالحون على طريقة هى الكمال الإنسانى بعينه؟ ليس علينا ، فى النظرة السلفية ، أن نبتدع ، بل أن « نتبع » ، لأن الماضى يحوى الصورة النموذجية الكاملة الثابتة لكل آن ، بما فى ذلك المستقبل ، وليس علينا فى وقت التدهور والانحطاط ، أى وقت الخروج عن جادة الطريق تلك ، ألا أن نبش عن الماضى الحق وأن نعيد إليه لمعانه وأن نعاود السير عليه من جديد ، وسيكون هذا هو كل نصيب « التجديد » فى التصور السلفى : أن « تعود » الى ماضى انحرف عن طريقه أهل العصر .

الأفغانى والمذهب السلفى :

ولنترك هذه التنظيرات ، ولننظر الى الوقائع ذاتها ، والوقائع ههنا أقوال ونصوص . فما هى القضية الكبرى التى أراد جمال الدين الأفغانى ، مفكرا اسلاميا ، اقتناع الناس بها ؟ انها لا شئ ان لم تكن ضرورة العودة الى التراث المبجل ، تراث الصالحين الأوائل ، لأن كل الشرور والمفاسد التى أصابت الأمة الإسلامية إنما نتجت عن ضد هذا مباشرة : عن الابتعاد عن طريق السلف الصالح .

فتقول « العروة الوثقى » : « المسلمون بعد أن نالوا فى نشأة دينهم ما نالوا ، واخذوا من كل كمال حربى حظه . . . ظهر فيهم أنوار بلباس

الدين وأبدعوا فيه ، وخلطوا بأصوله ما ليس منها ، فانتشرت بينهم قواعد الجبر ... وحصل النقص فى التعليم والتقصير فى ارشاد الكافة الى أصول دينهم الحق ومبانيه الثابتة التى دعا اليها النبى وأصحابه . وحيث أن الدين الحق هو أول صيغة صبح الله بها نفوسهم ، ولا يزال وميض برقه يلوح فى أفئدتهم بين تلك الغيوم العارضة ... فاننا لانترب فى عودتهم الى مثل نشأتهم ، ونهوضهم الى مقاضاة الزمان ما سلب منهم ... » (٩) .

وتقول عن العلاج لأمراض الأمة الاسلامية : « فعلاجها انما يكون برجوعها الى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان فى بدايته ، وارشاد العامة بمواعظه الواقية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق ... ولأن جرثومة الدين متأصلة فى النفوس بالوراثة ... فلا يحتاج القنم بالحياء الأمة الا الى نفخة واحدة .. ومن طلب اصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة غير هذه ، فقد ركب بها شططا ... » (١٠) .

ولا يقتصر الأمر على ضرورة الرجوع الى التراث من الناحية الفكرية ، بل وكذلك من الناحيتين الأخلاقية والسياسية . واذا كانت الحقيقة واحدة لا تتغير ، فان نموذج النجاح الاجتماعى واحد هو الآخر ، وقانونه الذى لا تبدل فيه هو الذى منح الأمة الاسلامية فى عصرها الأول منعة وعزة ومجدا : « أن الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم » من نور العقل وصحة الفكر واشراف البصيرة ، والاعتبار بأفعال الله فى الأمم السابقة والتدبر فى أحوال الذين حادوا عن صراط الله فهلكوا ... لعقولهم عن سنة العدل ... حادوا عن الاستقامة فى العمل والصدق فى القول والسلامة فى الصدد والعفة عن الشهوات والحمية على الحق والقيام بنصره والتعاون على حمايته .

« تركوا الحق ولم يجمعوا همهم على اعلاء كلمته ، واتبعوا الأهواء الباطلة ... خارت عزائمهم فشحوا ببذل مهجهم فى حفظ السنن العادلة ، واختاروا الحياة فى الباطل على الموت فى نصرة الحق ، فأخذهم الله بذنوبهم وجعلهم عبرة للمعتبرين . هكذا جعل الله بقاء الأمم ونهاها فى التحلى بالفضائل التى أشرنا اليها وجعل هلاكها ودمارها فى

التخلي عنها ، سنة ثابتة لا تختلف باختلاف الأمم ولا تبدل بتبدل الأجيال » (١١) .

معاني الحرية :

هذا هو الموقف الأساسي لجمال الدين الأفغاني . فأي سكون مكان الحرية في إطاره ؟ من الصحيح أن الأفغاني يتكلم أحيانا عن الحرية الشخصية (١٢) ، ولكنها في العادة ليست الا حرية الحركة أو محض الحركة الجسمية ، وهي لا تذكر الا في إطار انتقاده لسياسة الانجليز في مصر بعد الاحتلال .

وعلى العكس من ذلك ، فإن الواقع أن الأفغاني يستخدم كلمة « الحرية » أحيانا على أنها مقابل « السلوك على الطريقة الأوروبية » ، بالمعنى السيئ لهذا التعبير ، وذلك في سياق سلبي يحمل على أدائها . تقول ترجمة « الرد على الدهريين » مثلا : « الا أن قبيلة من هذه الطائفة (أي الدهريين) عملوا على اخفاء مقصدهم الأصلي وهو الإباحة والاشتراك . واكتفوا في ظاهر الأمر بابتكار الألوهية وجحود يوم الدين يوم العرض والجزاء ، وقد يظن بعض ضعفة العقول أن في ذلك بسطة الفكر وسعة الحرية ... » (١٣) . وتقول « العروة الوثقى » : « ولو أن حاكما صغيرا بين قوم مسلمين من أي جنس كان تبع الأوامر الإلهية وثابر على رعايتها وأخذ الدهماء بحدودها وضرب بسهمه مع الحكوميين في الخضوع لها وتجاوى عن الاختصاص بمزايا الفخفة الباطلة ، لأمكنه أن يحوز بسطة في الملك وعظمة في السلطان ، وأن ينال الغاية من رفعة الشأن في الاقطار المعبورة بأرباب هذا الدين ، ولا يتجشم في ذلك أتعابا ولا يحتاج إلى بذل النفقات ولا تكثير الجيوش ولا مظاهرة الدول العظيمة ولا مداخلة أعوان التمدن وانصار الحرية ... ويستغنى عن كل ذلك بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع الى الأصول الأولى في الديانة الإسلامية » (١٤) .

كذلك فإن « العروة الوثقى » تهاجم المدارس التي شيدت على النمط الجديد والبعثات التي أرسلها المصريون والعثمانيون الى أوروبا ، وتقول عن هؤلاء الذين درسوا على الطريقة الجديدة أنهم لم ينفعوا بلادهم بشيء ولا أنقذوها من الفقر أو الاعتداء ولا « وجدت فيهم قلوب مازجتها

روح الحياة الوطنية » ، ثم تستطرد الجريدة : « نعم ، ربما وجد بينهم
أفراد يتفقهون بالفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها ويصوغونها
فى عبارات متقطعة بتراء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها ، وسموا
أنفسهم زعماء الحرية أو بسمه أخرى على حسب ما يختارون ووقفوا عند
هذا الحد » (١٥) وهكذا فإن « الحرية » فى كل هذه المواقع شئ اقرب
الى المفهوم السيئ ، أو على الأقل ان اطارها اطار غير محمود .

الحرية القومية :

والواقع ان الحرية التى كان يقصدها جمال الدين عادة ، حين
يستخدم هذه الكلمة ، لم تكن الحرية الشخصية ، بل الحرية « القومية »
اى الاستقلال الوطنى ، سواء كان ذلك بازاء المستبدن الشرقيين فى
داخل الوطن أو بازاء الاستعمار الأوربى . يقول فى واحد من أوضح
أقواله بشأن الحرية : « اذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب ، فأهم
هذه الأشياء الحرية والاستقلال لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك
والمسيطر للأمة عن طيب خاطر ، والاستقلال كذلك . بل هاتان النعمتان
انما حصلت عليهما الأمم أخذا بقوة واقتدار » (١٦) . ونراه هكذا يقترن
الحرية والاستقلال وكأنهما شئ واحد أو شيئان مرتبطان جوهريا على
الأقل . ولكن لننظر من جديد نى هذا النص الأخير لنتبين منه طبيعة
هذه الحرية التى يتحدث عنها ، وسيظهر لنا عند إعادة النظر فيه انه
لا يقصد بها شيئا أكثر من الشجاعة الأدبية باعتبارها ركنا من أركان السلوك
السياسى ، والتى تسمح للمرء وتدفعه الى أن يقول الحقيقة ، أن يعلن
رأيه ، بلا خوف ولا خشية من السلطات القائمة .

ويبدو أن هذا التصور هو الذى يقف وراء تمجيده لفضائل العرب
فى أيام الاسلام الأولى : « وفود العرب حملت معها (من شبه الجزيرة)
أخلاقا فاضلة ... مثل الأئفة من الكذب والوفاء بالعهد ومطلق العدل
وكمال الحرية والمساواة الحقيقية بين الملك والسوقة » (١٧) . أو حينما
يقول ان أسلوب الأوربيين الاستعماريين ، وهم بسبيل السيطرة على
على مقادير الشرق ، يقوم بين ما يقوم عليه ، على « اقضاء كل وطنى
حر يمكنه الجهر بمطالب وطنية » (١٨) . ويتضح هذا المعنى لكلمة
الحرية ، بأنها الشجاعة الأدبية ، من فقرة هامة من « العروة الوثقى »

تحدث عن فساد الحرية : « ان المولعين بحب الحياة يقضونها من خوف
الذل في الذل ، ويعيشون من خوف العبودية في العبودية ، ويتجرعون
مرارات سكوات الموت في كل لحظة خوفا من الموت ، لا الدين يسوقهم
الى مرضاة الله ولا الحمية الوطنية تدفعهم الى ما به فخر بنى
الانسان » (١٩) .

حقوق الأمة الإسلامية :

ويمكنك ان تقول ان « الحرية » التى يقصدها الأفغانى ربما كانت
الترجمة المعاصرة للمفهوم الإسلامى الخاص « بالأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر » ، حين يعنى هذا التعبير المشاركة الإيجابية للمؤمن فى شئون
الأمة الإسلامية . فتقول « العروة الوثقى » مثلا : « ان الأمة التى ليس
لها فى شئونها حل ولا عقد ، ولا تستشار فى مصالحها ، ولا أثر لارادتها
فى منافعها العمومية ، وانما هى خاضعة لحاكم واحد ارادته قانون ومشيئته
نظام ، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد ،
ولا ينضبط لها سير ، فتعورها السعادة والشقاء ... ويتناوبها العز
والذل ... فاذا كان حاكمها جاهلا ساء الطبع ... أسقط الأمة بتصرفه
الى مهاوى الخسران ... وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر وجار فى
سلطته عن جادة العدل ، وفتح ابوابا للدعان ، فيتغلب القوى على حقوق
الضعيف ، ويختل النظام ، وتفسد الأخلاق وتخفض الكلمة ويغلب اليأس
... عند ذلك ان كان فى الأمة رفق من الحياة وبقيت فيها بقية منها ،
واراد الله بها خيرا اجتمع اهل الراى وأرباب الهمة من أفرادها وتعاونوا
على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة » (٢٠) .

وقد اهتم الأفغانى كثيرا بمفهوم « الأمة » الإسلامية هذا ، حتى ان
احد اهدافه الكبرى كان اعادته من جديد الى الحياة ، من أجل موازنة
الحكام المستبدين بالأمة ، واستشارة المسلمين من الهند الى الجزائر من
أجل الوقوف صفا واحدا فى وجه الاستعمار الغربى ، مع ملاحظة ان
هذا التصور يخدم مصالح جمال الدين بشخصه ، فمن السذاجة الا ننتبه
الى انه كان يرى فى نفسه الزعيم الصالح لتلك الأمة الإسلامية وقد
انبعثت موحدة من جديد ، اما فكرة القومية فستجعله محدودا بحدود

الأفغان أو فارس على أحسن تقدير ، بينما هو يريد لصوته أن يملا الدنيا بأسرها . ومع ذلك فانه فى استخدامه لمفهوم الأمة ، يقصد به أحيانا مجموعة اسلامية محددة مثل مصر مثلا أو فارس (٢١) . وعلى أى حال فهاهو تصوره عن حقوق الأمة من الوجهة السياسية : « السلطة الزمنية بملكها أو سلطانها ، انما استمدت قوتها من الأمة لأجل قمع اهل الشر وصيانة حقوق العامة والخاصة وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن وتوزيع العدالة المطلقة ، الى آخر ما فى الوازع والسلطان من المنافع العامة » (٢٢) . فالأمة هنا هى مصدر السلطات كما سيقتال وهدف السلطة هو تحقيق « المنافع العامة » لمجموع الأمة ، وان كان القارئ سيلاحظ أن مفهومه هذا عن « المنافع العامة » سلبى جدا ومتأخر مثلا عن مفهوم رفاة الطهطاوى الذى كان يرى ضرورة التنمية الاقتصادية كجزء من مفهوم « المنافع العامة » .

وهكذا فانه من الطبيعى أن يعتبر الأفغانى « رضاء الأمة » شرطا رئيسيا لقيام السلطة الزمنية ، فيقول : « الدين الاسلامى لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق الى الحق وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى الى عالم أعلى ، بل هى كما كانت كافلة لهذا جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد وبين الحقوق كليها وجزئها وتحديد السلطة الوازنة التى تقوم بتنفيذ المشروعات وتعين شروطها ، حتى لا يكون القابض على زمامها الا من اشد الناس خضوعا لها ، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز فى جنس أو قبيلة او قوة بدنية وثروة مالية ، وانما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الأمة . فيكون وازع المسلمين فى الحقيقة شريعتهم المقدسة الالهية التى لا تميز بين جنس وجنس واجتماع آراء الأمة » (٢٣) .

الاستبداد والثورى :

وقد كان جمال الدين اشد اهل عصره معارضة للاستبداد وأكثرهم جسارة وانصاحا (٢٤) ، والاستبداد هو ضد رضاء الأمة ، لانه حكم الفرد بدون اشتراكها ، ولأنه عند الأفغانى حكم الفرد الظالم المستغل . فيها هو

بديل الاستبداد في الشرق ؟ هل هو الحكم النيابي الدستوري ؟ هل هو الحكم الجمهوري ؟ يبدو ان لا هذا ولا ذاك .

اما ان البديل لا يمكن ان يكون الحكم الجمهوري ، فدليلة هذا الموقف الصريح : يقول محرر « الخاطرات » بعد ذكر ان « جمال الدين كان محبا لمصر وللمصريين ، شديد الارتباط بهم » ، ان رأى السيد كان ان مصر سوف تخلص لأهلها « اذا هم عملوا بالحزم وهيثوا ما يلزم من العزم ، وما يتطلبه حكم الذات من القوى ... لا تحى مصر ولا يحى الشرق بدوله وإماراته الا اذا أتاح الله لكل مصر رجلا عادلا قويا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان . لأن بالقوة المطلقة الاستبداد ، ولا عدل الا مع القوة القيّدة . وحكم مصر بأهلها انما أعنى به الاشتراك الأهلى بالحكم الدستوري الصحيح » (٢٥) .

ثم قال : « اذا صح أن من الأشياء مالميس يوهب ، فأهم هذه الأشياء الحرية والاستقلال . لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك المسيطر للامة عن طيب خاطر ، والاستقلال كذلك . بل هاتان النعمتان انما حصلت وتحصل عليها الأمم أخذا بقوة واقتدار ... أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابي الشورى ، فهو أيسر مطلبا وأقرب منالا ، اذ يكفى فيه أحيانا ارشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربيه (٢٦) فيفعله ، ويشرك معه أمته ورعيته ، ويرى بعد التربة راحة وتضامنا على سلامة ملكه .. فيكون للملك الدستوري عظمة الملك ... وهذا الشكل (الملك الشورى) هو الحكم الذى يصلح لمصر ولدول وإمارات الاسلام في الشرق . ويتوضيح وافصاح : لا يسلم على الغالب الشكل الدستوري الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان ، ويعظم عليه الأمر كلما صادمه مجلس الأمة بإرادته أو غلبه على هواه . لذلك قلت : « اذا أتاح الله رجلا قويا عادلا لمصر وللشرق ، يحكمه بأهله » ، ذلك الرجل اما أن يكون موجودا أو تأتى به الأمة ، فتملكه على شرط الامانة والخضوع لنظامها الاساسى وتتوجه على هذا القسم .. أما الحكم الجمهوري فلا يصح للشرق اليوم ولا لأهله » (٢٧)

هذا عن البديل الأول للاستبداد ، وهو الحكم الجمهوري . فماذا عن البديل الثانى ، الحكم النيابي الدستوري الذى ورد ذكره في هذا

النص ذاته ؟ لنذكر أولا ان الأفغانى كان متعلقا بالفعل بفكرة الدستور ، ولنذكر ثانيا أنه رأى فيها المقابل الأوربى لفكرة الشورى ، ولنذكر ثالثا أنه وقف مع ذلك موقفا متحفظا جدا من فكرة المجالس النيابية ، ولنذكر رابعا ان الحل عنده انما هو « المستبد العادل » الذى « يحكم الشرق بأهله » ، وهذه هى الشورى عند الأفغانى . ولنفصل فى كل هذا .

أما عن تعلق الأفغانى بفكرة الدستور ، فانه امر ثابت ، وقد قدم هو نفسه مشروعا دستوريا لفارس ، « لتكون حكومة ملكية شورية،فما أتم قواعد الدستور الكلية ، وأطلع عليه الشاه ناصر الدين ، الا وأعظم الأمر ، اذ رأى ان حكمه سيكون مقيدا وأن اهل فارس سيكونون أوسع سلطة من الشاه بمجلسهم النيابى » . ولينظر القارىء فى بقية الحديث لأته شديد الدلالة على مفاهيم حكام « الشرق » ،وعنى جسارة الأفغانى اللامتناهية . فيقول الشاه لجمال الدين : « أيصح أن اكون يا حضرة السيد ، وأنا ملك ملوك الفرس (شاهنشاه) كأحد افراد الفلاحين ؟ فقال جمال الدين : اعلم يا حضرة الشاه ان تاجك وعظمة سلطتك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستورى أعظم وأنفذ وأثبت مما هم الآن . والفلاح والعامل والصانع فى المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن آرائك . واسمح لاخلصى أن أؤديه صريحا قبل فوات وقته . لا شك يا عظمة الشاه أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت ان تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك ، ولكن هل رأيت ملكا عاش بدون أمة ورعية ؟ » ويقال ان الصدر الأعظم وشى بجمال الدين عند الشاه ، قائلا : « ان مايسنه جمال الدين من القوانين ، لا يفيد البلاد شيئا ، ولكنه ينزع سلطان الشاه منه ، ويعطيه الى السوقة والفلاحين » (٢٨) .

كذلك فان الأفغانى قرب ما بين فكرة الدستور وفكرة الحكم بالشورى ، ولكن هذا عنده لا يخلو من تقلبات . فيذكر محرر « الخاطرات » ان جمال الدين قال مرة عن مقابلة له مع السلطان عبد الحميد : « رأيت من السلطان ارتياحا لقبول كل ما ذكرته له من مخاسن الحكم الدستورى وأن الاسلام اول من عمل به فى سلطانه (أى الحكم الشورى) ، وذلك عملا بحكم النص : « وأمرهم شورى بينهم » (٢٩) .

فيظهر من هذا القول أن الشورى تعنى عنده الحكم الدستورى . ومع ذلك فإن نفس الكتاب يذكر فى مكان آخر أن الأفغانى قال مرة : « ان تدبير الممالك ، وصونها من سلطان أو ملك يطغى بقوته بالحكمة وحسن الراى ، واصل الحكومة الشورية والمشاورة ودعوة الأمة للتداول ، وظائف الملوك ... كل ذلك مسطور فى القرآن ، فى سورة النمل بأصرح عبارة وبآيات وجيزة » (٢٠) . فالذى يظهر من هذا النص هن أن الشورى لا تعنى عند الأفغانى الا محض « المشاورة » أو المناصحة ، أى طلب الراى لا أكثر وبلا الزام . ولكننا نرى الأفغانى فى سياق ثالث يستخدم كلمة « الشورى » استخداما يعود الى معنى « الحكم الدستورى » . ففى نفس الكتاب ذكر حوار بينه وبين الخديو توفيق ، يقول فيه هذا الآخر : « اننى أحب كل الخير للمصريين ويسرنى ان أرى بلادى وابناءها فى أعلى درجات الترقى والفلاح . ولكن مع الأسف أكثر الشعب خامل جاهل لا يصلح ان يلتقى عليه ما تلقونه من الدروس والأقوال المهيجة ، فيلقون انفسهم والبلاد فى تهلكة » . وقد قال جمال الدين مجاوباً للخديو : « ليسمح لى سمو أمير البلاد أن اقول بحرية واخلص ان الشعب المصرى كسائر الشعوب لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين افراده ، ولكنه غير محروم من وجود العمال والعامل . فبالنظر الذى تنظرون به الى الشعب المصرى ولأفراده ينظرون به لسموكم . وان قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم فى اشراك الأمة فى حكم البلاد على طريق الشورى ، فتأمرون باجراء انتخاب نواب عن الأمة ، تسن القوانين وتنفذ باسمكم وبارادتك ، يكون ذلك أثبت لعرشكم وادوم أيضاً لسلطانكم » (٢١) .

والحق أن موقف الأفغانى من النظام النيابى يشوبه بعض الغموض . فقد رأيناه فى النص السابق ينصح لتوفيق اقامة انتخابات يختار الاهالى فيها نوابهم . ومع ذلك ، فإن محرر « الخاطرات » يذكر بعد صفحة واحدة فى كتابه اقوالاً تختلف فى مضمونها تمام الاختلاف وتخص رأى الأفغانى فى مجلس النواب . ونأتى هنا بذلك النص الهام الذى يوضح ليس فقط موقف الأفغانى تجاه النظام البرلمانى بل وكذلك آراء له شديدة النفاذ حول الطبيعة الانتهازية « لنواب » الأمة وممثلها ، فى عصره بطبيعة الحال ، وربما بعد عصره كذلك . يقول وكأنه يقرأ الحاضر

والمستقبل فى كتاب مفتوح : « سترون عما قريب اذا تشكل المجلس
النيابى المصرى ، سيكون ولا شك بهيكلة الظاهرى مشابهة للمجالس
النيابية الأوربية ، بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الأحزاب حزب
للشمال وحزب لليمين ، ولسوف ترون اذا تشكل مجلسكم أن حزب الشمال
لا أثر له فى ذلك المجلس ، لأن أقل مبادئه أن يكون معارضا للحكومة ،
وحزب اليمين أن يكون من أعوانها ... ولكن متى رأيتم المجلس النيابة
الموهوم تشكل ورأيتم كل عضو يفر من أن يكون فى حزب الشمال ...
فراره من الأسد الى حزب اليمين . فمقدمات مجلس نيابى قوته المحدثة
له خارجة عن محيط الأمة ، والمحدث له قوة خارجة عن الأمة ومجلسها
يعارضها ، منافع متضادة وهدفان مختلفان (٢٢) ، فمثل هذا المجلس
لا قيمة له ... نائبكم سيكون على مقتضى ما مر من مهيئات مصركم فى
زمانكم : هو ذلك الوجيه الذى امتص مال الفلاح بكل مساعيه ، ذلك
الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همه ، ذلك
الرجل الذى لا يعرف ليراد الحجة تجاه الحاكم الظالم معنى ، ولو كانت
من الحجج الساطعة ، ذلك الرجل الذى يرى فى ارادة القوة الجائرة كل
خير وحكمة ، ويرى فى كل دفاع عن وطنه ومناقشته للحساب قلة ادب
وسوء تدبير وعدم حنكة وتهور ، وبالتالي يرى أن كل صفات العزة النفسية
والمقومات الأهلية القومية مآلها الويل والثبور ، وكل مايدعو الى الذل
واحتقار القومية وسحق ما تنمو به حرية الأمة هو من مجالى حكمته
العصرية ... فعدم مثل هذا المجلس خير من وجوده » (٢٣) .

ويدل على أن هذا الكلام يعبر عن جوهر موقف الأمفانى أنه
يتفق مع تشاؤمه أمام نظام الأحزاب الذى عبر عنه نص آخر من «الخاطرات»
ومع رأيه فى أن ما يحتاج الشرق اليه إنما هو « المستبد العادل » .

أما رأيه فى نظام الأحزاب فما هو : « الأمة تتخيل من وراء وعود
الحزب سعادة ورغاهية وحرية واستقلالاً ومساواة ، على أوسع شكل ،
قد لا يمكن حصوله فى البعيد الآجل فضلاً عن القريب العاجل .
فيؤازرون الحزب بكل معانى الطاعة والانقياد والنصرة والتضحية ..
الخ . فاذا ما تم للحزب ما طلبه من الأمة واستحكم له الأمر ، ظهرت

هنالك فى رؤساء الأحزاب الاثرة والأثانية .. الخ » (٢٤) . ومع ذلك فإنه يتراجع بعض الشيء ويضيف قائلاً : « لا ينبغي أن يؤخذ من قولى هذا أن لا فائدة من الأحزاب على مطلق الراى والمعنى ، فإن الشرق بعد أن مرت عليه زلازل العسف والجور وأشكال الاستعباد ، حتى تأصل فى نفوس أبنائه بذور الذل والاستكانة لكل قوى اكتسح بلاده ، أن هذا الشرق وهذا الشرقى لا يلبث طويلا حتى يهب يوما من رقاده ... فيأخذ فى اعداد عدة الأمم الطالبة لاستقلالها المستكرة لاستعبادها . على هذا الأساس الاجتماعى التدريجى ، لا مانع يمنع الشرقى من الانخراط فى الحزب ، ويقبل من المواعيد ما يصدق وما لا يصدق ، حتى يظهر فى الشرق ما ظهر فى الغرب من أفراد يرون الموت فى الحياة لأوطانهم مغنما ... حينئذ يكون الشرق قد تسنى له وجود الحزب الذى هو نعم الدواء من داء استعباده ، فيجمع شتات أبنائه ... يعملون متضامنين على صالح مجموعهم ونصرة مظلومهم ويأخذون ما لهم من حق ويؤدون ما عليهم من واجب وهم لا يحزنون » (٢٥) .

والواقع أن الحل الحقيقى الذى ارتآه جمال الدين الأمغانى لمشكلات الشرق إنما هو حل « المستبد العادل » الذى يحكم بالشورى . ففى « العروة الوثقى » يرد على القائلين بأن طريق الشرق الى القوة إنما هو نشر المعارف بين جميع الأفراد وأنه « متى عمت المعارف كملت الأخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة » ، يقول ردا على هؤلاء : « وما أبعد ما يظنون ، فإن هذا العمل العظيم ، إنما يقوم به سلطان قوى قاهر يحمل الأمة على ماكره أزمانا ، حتى تذوق لذته وتجنى ثمرته ... » (٢٦) ، كذلك فقد مر بنا قوله الذى أتى به كتاب « الخاطرات » ، من أنه : « لا تحى مصر ولا يحى الشرق بدولته وإماراته الا اذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان » . ومما يدل على أن الدور الرئيسى سيظل يلعبه الحاكم قول « الخاطرات » : « عرف جمال الدين بفرضه وسعيه الحثيث لجمع شتات اهل الشرق وإيقاظ الهمم من أهله ، والإشراف بهم على الخطر الغربى المحدث بكيانهم والإخذ بخناقهم ليعملوا على جمع كلمتهم ، ويأخذ كل ملك أو أمير فى الشرق على ترقية شعبه وتحسين ملكه ، وتحصينه بالحكم

الشورى الدستورى ، وتمكينه لما يربط الاقرب فالاقرب ، ويقويه بالتحالف والاتحاد ، حتى يرجع الكل الى الانضواء تحت راية الخلافة العظمى .»

ومع كل ذلك ، وهنا أيضا ، يعود الافغانى ويتنصل من فكرة « المستبد العادل » . فيقول محرر « الخاطرات » ان مريدى السيدسألو: « ان المتداول بين الناس على لساتك : « يحتاج الشرق الى مستبد عادل » ، فأجابهم : « هذا من قبيل جمع الأضداد . وكيف يجتمع العدل والاستبداد ؟ وخير صفات الحاكم القوة والعدل ، ولا خير بالضعيف العادل ، كما أنه لاخير فى القوى الظالم » (٢٧) . والذى يهمنى نحن شيئان : الأول أن المتداول بين الناس كان بالفعل ذلك ، والثانى أن منطق المذهب أقوى من كل التراجمات اللفظية ، ومنطق المذهب واضح من كل النصوص التى أثبتناها منذ قليل .

الحل الأخلاقى :

ونستطيع أن نخرج من كل ما سبق أن حل مشكلات الشرق ومصائبه ، وخاصة روح التواكل وعادة تقبل الاستعباد ، لا يمكن أن يكون حلا تربويا بالتعليم ، ولن يكون حلا سياسيا ، ولن يكون على الأخص اصلاحا دستوريا يعدل من النظم القائمة ، ويقوم الشرقيون بنسخه عن أوربا . فأين الحل إذن ؟ يبدو أنه يقوم عنده فى الإصلاح الأخلاقى أولا ، وجوهر هذا الإصلاح ووسيلته هو الرجوع الى مثل عليا وفضائل سار عليها وتحلى بها السلف الصالح وأثارت بها الشريعة الحنيفة .

وهكذا ستكون الحرية حرفيا ألا يخشى المؤمن فى الحق لومة لائم ، ولديه من الأمثلة عند السلف الصالح الكثير . وبهذا يفسر تأكيد الافغانى على رذيلة عظمى فى رأيه ، هى رذيلة الجبن ، التى تخصص لها العروة الوثقى مقالة طويلة بأكملها ، وذلك فى عددها الأخير الذى بعده اختفت عن الصدور .

ومن جهة أخرى فان الافغانى يرى وجود صلة وثيقة بين الجبن والوهم : « الوهم روح خبيث يلبس النفس مولودا فأبوه الجبن ومربيه ومنشؤه الجبن » . وهو « حجاب الحقيقة وغشاء على عين البصيرة » .

ولله سلطان على الارادة وحكم على العزيمة ، فهو مجلبة الشر ومباعد
الخير » (٢٨) .

والواقع انه يمكن أن يلخص نداء الأفغانى نحو الحرية فى هذه
الصيحة الشعبية ، التى هى فى آن واحد دعوة الى الشجاعة وتحريض
على التمرد :

عش عزيزا او مت وانت كريم بين طعن القنا وخفق البنود (٢٩)

ولقد كانت حياة الأفغانى كلها مثالا حيا على الشجاعة وعلى
التمرد ، وربما كان هذا أهم مشتركاته الحقيقية ومصدر تأثيره على
معاصريه . ومن أقوى المواقف الدالة على شجاعته التى لا مثل لها فى
عصره أنه دخل على السلطان عبد الحميد فى فترة اقلته الأخيرة فى الاستانة
وقال له : « أتيت لاستميتح جلالتك أن تقبلنى من بيعتى لك ، لأنى رجعت
عنها ... نعم بايعتك بالخلافة ، والخليفة لا يصح أن يكون غير صادق
الوعد . بيد جلالتك الحل والعقد ، وبامكانك ألا تعد ، وإذا وعدت
وجب عليك الوفاء . وقد رجوتك بالأمر الفلانى ووعدت بأنك تمضيه
ولم تفعل » ، فهذا السلطان بعد أن انتفض بشدة عند سماعه الكلمات
الأولى ، وأصدر أمره بما كان يطلب جمال الدين (٤٠) . ويقول الأفغانى
عن نفسه : « أننى استطعت فى حياتى أن قلت الحق ولم اكتمه ، لا رغبة
ولا رهبة ، بل جاهرت به ، وانى بلغت من الشجاعة مرتبة قلت معها
بعض ما أقول » (٤١) . بل لقد كان يرغب فى الشهادة : « أنا عن نفسى
غير راض ، ذلك لأن الخمول تعد بى ، فلم يوصلنى الى أسى مرتبة ،
ومى مرتبة الشهادة » (٤٢) ، ونضيف نحن أنها أعلى مراتب الشجاعة .

ولم تكن شجاعته شجاعة سياسية فقط ، بل كانت كذلك ، وربما
فى المحل الأول ، شجاعة عقلية . ولا يمكنك إلا أن تحس بلهجة شخصية
حين تراه يتحدث عن الحقيقة التى لا تسكن أحيانا معسكر الكثرة بينما
يكون هناك أفراد برؤوسهم تحط فيهم الحقيقة ويدافعون عنها حتى ولو
كان الشئ هو أعظم الآلام ، وحين تراه يتحدث كذلك عن « التقليد الأعمى
بدون حجة ولا برهان » (٤٣) للتقاليد المتوارثة . ولقد كان الأفغانى
واحدا من أوائل من حرضوا المسلمين على ممارسة حق الاجتهاد ، وتيسد

يكون أعظمهم جميعا وان لم يكن أولهم بالاطلاق . وتتميز ردوده على أهل التقليد بالصرامة والعنف ، على غير أسلوب الأكثرين غيره ممن دافعوا عن حق الاجتهاد قبله ، حيث فضلوا استخدام اللين ، واللجوء الى الاشارة بدل التصريح ، والاحتفاء وراء بعض السلطات وممارسة أسلوب التقدم والتأخر ، أما هو فغير هذا تهما : يضع المبدأ ، وكأنه يعتبر أن محض وضع مبدأ الاجتهاد دليل أحقيته . وعلى الجماعة القائلة بأن طريق الاجتهاد لا يمكن سلوكه بسبب صعوبة توفر شروطه ، يرد الأفغانى : « ما معنى ان باب الاجتهاد مسدود ؟ وبأى نص سد باب الاجتهاد ؟ أو أى امام قال لا ينبغى لأحد من المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين ، أو أن يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه ... فمن كان عالما باللسان العربى وعاقلا غير مجنون وعارفا بسيرة السلف ... الخ جاز له النظر فى أحكام القرآن وتمنعها والتدقيق فيها واستنباط الأحكام منها ومن صحيح الحديث والقياس ... نعم ان أولئك الفحول الأئمة (أبو حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل) ورجال الأمة اجتهدوا وأحسنوا ... ولكن لا يصح أن تعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن ... » (٤٤) .

وهو ينادى باللجوء الى التأويل حين يبدو القرآن الحكيم متعارضاً مع نتائج العلم الحديث ، أى العلم الأوربى : « عم الجهل وتفشى الجود فى كثير من المتردين برداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة ، والقرآن برىء مما يقولون ... فاذا لم نر فى القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات ، اكتفينا بما جاء فيه من الاشارة ، ورجعنا الى التأويل ... » (٤٥) .

وربما كان من الممكن أن نعود بهذه المواقف كلها الى اصل أبعد ، يعد ضمن المشاركات الكبرى لجمال الدين الأفغانى فى تقدم الفكر الإسلامى الحديث ، ذلك هو أعادته تقييم دور العقل واعطائه من جديد سلطات قوية فى حياة الانسان . وقد رأى الأفغانى أن العقل سيصل يوماً الى اكتشاف أسرار الطبيعة ، ولكن على شريطة تحريره من « قيود الجود » التى تيسده لعصور طويلة ، هذا العقل الذى هو

أشرف مخلوقات الله : « ما خلق الله خلقا أشرف من العقل الذى وهبه لخليفته فى الأرض ، وهو الانسان » (٤٦) . ولا شك أنه ينبغى أن ننظر الى اعجابه « بالشجاعة الأدبية » للدكتور شبلى شميل تحت هذا الضوء (٤٧) ، وكذلك الحال الى اعجاب أرنست رينان الفرنسى بجمال الدين نفسه .

العدالة

من السهل أن يدرك القارئ لآثار الأفغانى أنه يتحدث عن العدالة أكثر بكثير مما يتحدث عن الحرية . وليس فى هذا ما يدعو الى العجب ، فموضوع العدل من الموضوعات الاسلامية التقليدية ، خاصة وأن المؤلفين الاسلاميين راوا جميعا فى « العدل أساسا للملك » . يقول الأفغانى : « العدل قوام الاجتماع الانسانى وبه حياة الأمم ، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها الى الزوال » (٤٨) ، بعد أن كان قد قال مخاطبا المسلمين : « عليكم ... أن تخضعوا لسطوة العدل ، فالعدل أساس الكون وبه قوامه ، ولا نجاح لقوم يزدرون العدل بينهم ، وعليكم أن تتقوا الله وتلتزموا أوامره فى حفظ الذمم ، ومعرفة الحقوق لأربابها ، وحسن المعاملة واحكام الألفة فى المنافع الوطنية ... » (٤٩) .

وينبغى أن يكون هدف السلطة الزمنية تحقيق « العدل المطلق » (٥٠) ذلك أن « السلطة الزمنية بمليكتها أو سلطانها إنما استمدت قوتها من الأمة لأجل قمع اهل الشر ، وصيانة حقوق العامة والخاصة ، وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن وتوزيع العدالة المطلقة ، الى آخر ما فى الوازع والسلطان من المنافع العامة » (٥١) .

والدافع للسلطة الزمنية نحو تحقيق العدل هو فى المحل الأول طاعة الشريعة الاسلامية ، وطاعتها الشرط الأساسى لكل حكومة ، كما سبق ورأينا (٥٢) . ويقول الأفغانى : « كل فخار تكسبه الأنساب ، وكل امتياز تفيده الأحساب لم يجعل له الشارع أثرا فى وقاية الحقوق وحماية الأرواح والأموال والأعراض ، بل كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحقنة فهى ممقوتة على لسان الشارع ، والمعتمد عليها مذموم والمتعصب لها

ملوم » (٥٣) . ونلاحظ هنا أسس كون الأفغانى معارضا للحركات القومية، هذا وعنوان المقالة التى تأتى فيها هذه الكلمات هو « الجنسية والديانة الإسلامية » .

ويوضح الأفغانى مصدر وجوب الطاعة نحو السلطة الزمنية : فان النفوس اذا اعتمدت جميعا على « حاكم تتصاغر لديه القوى وتتضائل لعظمته القدرة وتخضع لسلطته النفوس بالطمح ، وتكون بالنسبة اليه متساوية الأقدام ، وهو مبدأ الكل وقهار السموات والأرض ، ثم يكون القوائم من قبله بتنفيذ أحكامه (أى الحاكم الأرضى) مساهما للكافة فى الاستكانة والرضوخ لأحكام أحكم الحاكمين ، فاذا أذغنت الأنفس بوجود الحاكم الأعلى ، وأيقنت بمشاركة القيم على أحكامه (وهو الحاكم الأرضى) لعامتهم فى النظامين لما أمر به ، اطمأنت فى حفظ الحق ودفع الشر الى صاحب هذه السلطة المقدسة (وهو الحاكم الأرضى أيضا) واستغنت عن عصبية الجنس لعدم الحاجة اليها » (٥٤) . والقارىء المنتبه سيجد فى هذا وضعاً جديداً لنظرية « الحكم الالهى » .

ولكن ما هى على الدقة طبيعة العدالة المطلوبة من الحكومة ؟ اذا تفحصنا النصوص الأفغانية عن قرب وجدنا أن فكرة جمال الدين عن تلك العدالة لا تقل فقرا عن تصور النظرية السياسية التى أخذ بها حكام المسلمين فى هذا الجانب . فالعدل المطلوب ما هو فى النهاية الا « نسف العدوان ورفع الظلم البين » ، وهذه هى وظيفة الحكومة (٥٥) ، وهو تصور سلبي كما هو واضح .

وقد نجد أحيانا تعبيرات فخمة كتلك التى سبق لنا رؤيتها من قبيل أن « العدل أساس الكون وبه قوامه » (٥٦) ، وما شابه ذلك ، ولكن الواقع أن هذا كله لا يجاوز الحدود الضيقة لتعبير آخر ، الا وهو « حفظ الحق ودفع الشر » (٥٧) ، وهو ما يعنى بعبارة أخرى : المحافظة على الأوضاع القائمة كما هى . وصحيح أن هذه العدالة تحتوى ضمنا على التحذير من ارتكاب الظلم ، ولكن ماذا ستكون إذن تلك « العدالة » التى ينسبها السيد جمال الدين الى الأتراك على مايقول صاحب «الخطرات» : « التزم الأتراك والسلاطين العظام منهم جانب الدين ، وكان على منصة المشيخة الإسلامية علماء أعلام ... يصدر السلطان

وأكابر دولته عن رأيهم وينزل عن حكمهم ، فاعتدلوا فى الرعيضة وأمنوا
من دخل فى ذمتهم « (٥٨) ؟

والواقع أنه من المستحيل بالفعل ، أو يكاد ، أن تجد عند جمال
الدين الألفساتى فسكرة واضحة المعالم ومفصلة عن مضمون العدالة ،
وذلك اكفاء بتكرار « الكلمة » ذاتها ، وكأن محتواها ومعناها واضحين
وضوح نور الشمس ، فلا حاجة بها الى تحديد ، وهو يشير مرات عديدة
الى « ميزان عدل الله » (٥٩) ، والى القاعدة المشهورة الخاصة « بالأمر
بالمعروف والنهى عن المنكر » (٦٠) ، والى المساواة التى أكدت عليها
الشريعة الإسلامية (٦١) ، والى « الاعتدال » باعتباره صفوا للعدل (٦٢) ،
والى « الأمن والراحة » باعتبارهما نتيجتين ضروريتين له (٦٣) ، والى
نموذج « العدالة الشرعية » كما تجسد فى سيرة الخلفاء الراشدين (٦٤) ،
والى حب العدالة الذى كان عند « أجدادنا » بصفة عامة (٦٥) ، نعم
تجد عند الألفساتى كل هذه الاشارات ، ولكنك اذا تعمقت فيها لتضع
يدك على شيء صلد فلن تجد الا تعبيرات يدق أغلبها أجراس الخطابة
و « الانشاء » ، كما سبق ورأينا من قبل فى نص أثبتاه (٦٦) .

ويبدو أنه يحدد القول على نحو أكبر حين يحاول تفسير الآية
القرآنية الرئيسية فى هذا الصدد ، وهى « ان الله يأمركم بالعدل
والاحسان » ، فيذهب الى أن معنى هذه الآية هو : « اعطاء كل ذى
حق حقه ووضع الأشياء فى مواضعها وتفويض أعمال الملك للقادرين على
ادائها مما يوجب صيانة الملك وقوة السلطان ويشيد بناء السلطة ،
ويحكم دعائم السطوة ، ويحفظ نظام الداخل من الخل ويشفى نفوس
الأمة من الملل . هذا مما تحكم به بداهة العقل ، وهو عنوان الحكمة
التي قامت بها السموات والأرض وثبت بها نظام كل وجود وهو العدل
المأمور به على لسان الشرع فى قوله « ان الله يأمركم بالعدل
والاحسان » (٦٧) ، ثم يضيف : « كما أن الجور عن الاعتدال والميل عن
سبيل الاستقامة فى كل جزء من أجزاء العالم يوجب فناءه واضمحلاله ،
كذلك الجور فى الجمعيات البشرية بسبب دمارها . لهذا حثت الأوامر
الالهية على العدل وكثر النهى فى الكتاب المجيد عن الظلم والجور .
والهكام أول من توجه اليه الأوامر والنواهى فى هذا الباب : العدل

هو الحكمة التي امتن الله بها على عباده وقرنها بالخير الكثير ، فقال :
« ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا » ، وهي مظهر من أجل مظاهر صفاته العلية ، فهو الحكم العدل وهو اللطيف الخبير « (٦٨)

ولكن مضمون هذا كله مضمون فقير ، فضلا عن طابعه الخطابي ، حتى أن الأفغانى وجد يوما أنه يستطيع أن يضع تصوّره عن العدالة في كلمات أربع للخليفة عمر بن الخطاب : « نعم تسنى للفاروق أن يأتي على خير نتائج الأحكام وما ينتظره الناس على اختلاف طبقاتهم من عدل الحكام بأربعة كلمات حيث قال للمغيرة بن شعبة حينها ولاء : « يا مغيرة ، ليأمنك الأبرار وليخفك الأشرار » (٦٩) ، وهذا المعنى يعود إلى أربعة آخر للأفغانى : « حفظ الحق ودفع الشر » ، وقد مرت علينا .

أما إذا أردنا انتباهنا إلى مفهوم الأفغانى عن شروط الحاكم العادل وواجباته فسنجده أغنى شيئا ما من مفهومه عن العدالة ذاتها وأكثر تفصيلا . فالحاكم العادل ينبغي أن يكون خاضعا للشرعية ، ولا يتبع هواه ، ولا تكون بينه وبين المؤمنين فروق ، وأن تكون له ميزات خاصة عليهم ، وأن يتبع رأى العلماء العارفين بأحكام الشرعية (٧٠) . كذلك فإن تصور الأفغانى عن مصالح الدولة وواجباتها كان تصورا واضحا بعض الشيء .

يقول في « رسالة الرد على الدهريين » (٧١) : « الأمم في رشايتها والشعوب في راحتها وانتظام أمر معيشتها محتاجة إلى الحكومة بأى أنواعها أما جمهورية أو ملكية مشروطة أو ملكية مقيدة والحكومة فى أى صورها لا تقوم إلا برجال يلون ضروبا من الأعمال ، فمنهم حراس على حدود المملكة يحمونها من عدوان الأجانب عليها ويدافعون الوالج فى ثغورها وحفظة فى داخل البلاد يأخذون على أيدي السفهاء ممن يهتك ستر الحياء ويميل إلى الاعتقاد من فلك أو سلب أو نحوهما ، ومنهم حملة الشرع وعرفاء القاتون يجلسون على منصات الأحكام لفصل الخصومات والحكم فى المنازعات ومنهم أهل جباية الأموال يحصلون من الرعايا ما فرضت عليهم الحكومة من خراج مع مراعاة قانونها فى ذلك ثم يستحفظون ما يحصلون فى خزائن الملكة وهى خزائن الرعايا فى الحقيقة وإن كانت مملوكة بأيدى خزنتها ومنهم من يتولى صرف هذه الأموال فى المنافع العامة للرعية مع مراعاة الاقتصاد والحكمة

كثشاء المدارس والمكاتب وتمهيد الطرق وبناء القناطر وإقامة الجسور
وأعداد المستشفيات ويؤدي أرزاق سائر العاملين فى شؤون الحكومة من
الحراس والحفظة وقضاة العدل وغيرهم حسبما عين لهم وهذه
الطبقات من رجال الحكومة الوالين على أعمالها إنما تؤدي كل طبقة منها
عملها المنوط بها بحكم الأمانة فإن خربت أمانة أولئك الرجال وهم أركان
الدولة سقط بناء السلطة وسلب الأمن وزاحت الراحة من بين الرعايا
كافة وضاعت حقوق المحكومين وفشا فيها القتل والتناهب ووعرت
طرق التجارة وفتحت عليهم أبواب الفقر والفاقة وخوت خزائن الحكومة
وعيت على الدولة سبل النجاح » .

ولكن الأمور ليست بالبساطة التى قد تتبادر الى ذهن القارئ :
فالأمغانى شخصية معقدة التركيب متعددة الجوانب ، وإذا كنا قد ذكرنا
فيما سبق من أصحاب آراء الأمغانى العالم الدينى ، فإن له آراء أخرى
ومواقف بقدر ما فيه من جوانب أو قل بقدر ما فيه من « شخصيات » .
فقد كان الى جانب المدافع عن آراء أهل السلف الصالح ، كان رجل
عصره ، وهنا ستجده يتحدث حديثا مختلفا بعض الشيء عن ذلك الذى
رأيناه من قبل .

انظر اليه مثلا وهو يتحدث باعتباره « ماسونيا » : « أول ماشوقنى
فى بناية الأحرار (يقصد منظمة الماسونيين) عنوان كبير خطير :
حرية ، مساواة ، أخاء ، غرض « منفعة الإنسان ، سعى وراء دك صروح
الظلم ، تشييد معالم العدل المطلق » ... هذا ما رضيته من الوصف
للماسونية وارتضيته لها . ولكن مع الأسف أرى أن جرائيم الأثرة
والأنانية وحب الرياسة ... » (٧٢) ، يأخذ فى التعبير عن خيبة أمله مع من
رأى من أعضاء التنظيم ، لأن تصوره عن الماسونية كان التالى : « إذا
لم تدخل الماسونية فى سياسة الكون ، وفيها كل بناء حر ، وإذا
آلات البناء التى بيدها لم تستعمل لهدم القديم وتشييد معالم حرية
صحيحة وأخاء ومساواة ، وتلك صروح الظلم والعتو والجور ، فلا حملت
يد الأحرار مطرقة حجارة ... » (٧٣) .

وقد رأى فيه أتباعه حكما اجتماعيا من « أعظم حكماء هذا
العصر » (٧٤) ، فيما ظنوا ، والحق أن الأمغانى كان شديد الاهتمام بما

يمكن أن يسمى بالمشكلات الاجتماعية بوجه عام ؛ وله مواقف بشأن التربية والمرأة وطبيعة العلاقات الاجتماعية . ولن نفصل القول فى هذا ، إنما الذى يهمنا هنا هو أن العدل عنده ليس ضرورة سياسية وحسب ، بل كذلك ، وربما أولا ، فضيلة أخلاقية .

وينظر الأفغانى الى الفضائل بعامة نظرة اجتماعية ، سواء على المستوى الفردى أو المستوى الجمعى : « الفضائل سجايا للنفس من مقتضاها التأليف والتوفيق بين المتصفين بها ، كالسخاء والعفة والحياء ونحوها ... وعلى هذا النحو يكون الأمر فى الأشخاص السكثيرة ، فالفضائل هى مناط الوحدة بين الهيئة الاجتماعية وعروة الاتحاد بين الأفراد » (٧٥) ، وأين مكان العدل فى الفضائل ؟ « مجموع الفضائل هو العدل فى جميع الأعمال ، فإذا شمل طائفة من نوع الإنسان وقف بكل من أحادها عند حده فى عمله لا يتجاوز به ما يمس حقا للآخر فيه ، فبه يكون التكافؤ والتآزر » (٧٦) . والفضائل التى تنتج هذا الأثر ، أى التألف والاتحاد هى : « التعقل والتروى وانطلاق الفكر من قيود الأوهام والعنف والسخاء ، والقناعة والدمائة والوقار ، والتواضع وعظم الهمة ، والصبر والحلم والإيثار ، والنجدة والسماحة والصدق والوفاء والأمانة ، وسلامة الصدر من الحقد والحسد ، والعفو والرفق والمروءة والحمية ، وحب العدالة والشفقة » (٧٧) . وأكثر ما يرتبط العدل بالشفقة وبالسلم والرحمة ، وهى من أصول الدين (٧٨) .

ومن أظهر المواقف التى اتخذها جمال الدين الأفغانى باعتباره « حكيما اجتماعيا » أكثر من حيث كونه مفكرا دينيا ، الهجوم على استغلال الحكام فى شتى الممالك الإسلامية للضعفاء من الأهالى وظلمهم إياهم ، وعلى إهمال الأغنياء القيام بواجباتهم بل ووقوفهم فى صف المعتدى الأجنبى حيث كانوا . وما من شك فى أن هذا الموقف هو أهم ما شارك به جمال الدين فى الحياة السياسية والاجتماعية فى مصر وعلى الأخص ما بين عامى ١٨٧٧ و ١٨٧٩ حين طرد من مصر (وقد دخلها مرة فى عام ١٨٦٩ وبقي فيها لمدة أسابيع ثم عاد إليها ليقم فيها إقامته الثانية عام ١٨٧١ وهى التى امتدت حتى سنة ١٨٧٩) .

ويكفى هنا أن ينظر القارئ في نص يروى عن خطبة للأفغانى
فى المصرين كانت لاشك جديدة على مسامعهم لجرأتها البالغة : « انكم
معاشر المصرين قد نشأتم فى الاستعباد ، وريتم بحجر الاستبداد ،
وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم وانتم تحملون عبء
نير الفاسحين ، وتعنون لوطاة الغزاة الظالمين ، تسومكم حكوماتهم الحيف
والجور ، وتنزل بكم الخسف والذل ، وانتم صابرون بل راضون ،
وتنتزف قوام حياتكم ومواد غذائكم المجموعة بما يتطلب من عرق جباهكم
بالفرعة والسوط ، وانتم فى غفلة معرضون ... تناوبتكم ايدى الرعاة
ثم اليونان والرومان والفرس ثم العرب والاكرد والماليك ثم الفرنسيون
والماليك والعلويين ، وكلهم يشق جلدكم بمبضع نهمه ، ويهيض عظامكم
بأداة عسفه ، وانتم كالصخرة الملتقة فى الفلاة ، لا حس لكم ولا صوت.
انظروا أهرام مصر وهياكل منفيس وآثار ثيبة ومشاهد سيوة وحصون
دمياط شاهدة بمنحة آبائكم وعزة أجدادكم .. هبوا من غفلتكم ، اصحوا
من سكرتكم ، انفضوا عنكم غبار الغباوة والخمول ، عيشوا كباقي الأمم
أحرارا سعاداء ، أو موتوا مأجورين شهداء » (٧٩) .

وقد خطب جمال الدين مرة فى الاسكندرية ، وكان مما قال : « أنت
ايها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتستنبت ما تسد به الرمق وتقوم
بألود الميال ، فلماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ لماذا لا تشق قلب الذين
يأكلون ثمرة اتعابك ؟ » (٨٠) .

هل هذا نداء من أجل الثورة أم تحريض على التمرد ؟ فلنقل ،
مستخدمين لفظة أكثر تواضعا ، انه دعوة الى العصيان ، أو قل حتى
انها دعوة الى الرفض ، وكل كلمة من هذه الكلمات أقل من سابقتها درجة
فى الشمول والجزرية . وربما كان هذا فى نهاية الأمر متفقاً مع نزعة
الأفغانى المركزية ، وهى فى جوهرها نزعة محافظة فلم يكن يخطر بباله
أن يدعو الى تغيير جذرى ، الى تغيير كل شىء ، بل كان كل مايشغله
هو تغيير الاتجاه وحسب ، تغييرا يعود بالامة الى طريق السلف الصالح .
ومن هنا يتبين خطأ المفسرين ، وكذب بعضهم ، حين تحدثوا عن الأفغانى
على انه داعية الثورة . وللبعض عذرهم ، فهناك عنده ماقد يدل على ذلك،
ولكن هناك فرقا بين ثورة وثورة ، والثورة هى التغيير من الجذور .

وقد استمر على فضحه للقوى الاستغلالية فى مصر من خلال مقالات « العروة الوثقى » التى أصدرها فى باريس خلال سنة ١٨٨٤ بالتعاون الوثيق مع محمد عبده ، وهى المقالات التى الهبت صدور الناس ، فى مصر وفى الشام وفى غيرها من بلاد المسلمين . وقد جاء فى العدد الأول من الجريدة تحديد أهدافها ومهنتها ، ويستدل منه أنها ربطت ربطا وثيقا بين الظلم الداخلى (ظلم الحكام والظلم الاجتماعى بأشكاله ومصادره المتنوعة) وبين الظلم الخارجى (الغزو الانجليزى ليس لمصر فقط ، بل وكذلك للسودان والهند ، وان كان اهتمام الجريدة بمصر يأتى فى الصدارة الأولى) . تقول فى سطورها الأولى : « خفيت مذاهب الطامعين أزمانا ثم ظهرت ، بدأت على طرق ربما لا تنكرها الأنفس ثم التوت . أوغل الاقوياء من الأمم فى سيرهم بالضعفاء ... وبلغوا بهم من الضيم حدا لا تحمله النفوس البشرية » (٨١) .

ثم تضيف المقالة الأولى : « بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته ، ووصل العدوان فيهم نهايته ، وأدرك المتغلب منهم نكايته ، خصوصا فى المسلمين منهم . فمنهم ملوك أنزلوا عن عروشهم جورا وذوو حقوق فى الامرة حرموا حقوقهم ظلما ، وأعزاء باتوا أذلاء وأجلاء أصبحوا حقراء واغنياء أمسوا فقراء ... وأسود تحولت نعاما . ولم تبق طبقة من الطبقات الا وقد مسها الضرر من افراط الطامعين فى اطماعهم » (٨٢) .

وتهاجم « العروة الوثقى » ، كما أشرنا ، الجميع ، من الخديو فى مصر الى الانجليز ، ومن الاغنياء الى كبار الموظفين ، « وقد يكون الحاكم فى حفى أمره رئيس السارقين » (٨٢) . أما عن الخديو توفيق فتقول « العروة الوثقى » : « أبيضت عين الدهر وامتع لون الزمن حتى ان بعضا من المسلمين على حكم الندرة يعز عليهم الصبر ويضيق منهم الصدر لجور حكامهم وخروجهم فى معاملتهم على اصول العدالة الشرعية ، فيلجأون للدخول تحت سلطة أجنبية ... » (٨٤) . وعن الوزير الأرمنى نوبار باشا تقول « الخاطرات » استمرارا « للعروة الوثقى » : « فاذا رأيت مثلا نوبار باشا الأرمنى يعمل على نكاية مصر وما يضير المصريين ، وقد تبوأ رئاسة النظر فيهم ، وليس بينه وبينهم اتسل

جامعة ، حتى انه لو باع مصر بابخس الاثمان فهو الرابع ، ولا يخسر فى هذا البيع ملة ولا وطناً ولا جنساً » (٨٥) .

اما كبار الموظفين فانهم عن المصلحة العامة لاهون ولا ينتبهون الا الى الحصول على فوائد ذاتية ، ولو بثمن الخيانة . فنقول « العروة الوثقى » عن « الشرف » : « كلمة يهتف بها اقوام مختلفة من الناس ، الا ان اكثرهم عن حقيقة معناها غافلون . فئة ترى الشرف فى تشييد القصور ، والتعالى فى البنيان وزخرفة الحوائط والجدران ، ووفرة الخدم والحشم ، واقتناء الجياد ، وركوب العربات ، وفئة اخرى تتوهم ان الشرف فى لبس الفاخر من الثياب ... وفئة تتخيل الشرف فى الالقاب والرتب كالبك والباشا ، او فى الوسامات المعروفة بالنياشين ... حتى انك ترى الرجل يسلب مال أخيه ، وينهب ثروة اقاربه وذويه ، او بنى ملته ومواطنيه ، ليثيد بما يصيب من السمات قصرا ، ويرفع بناء ويزخرف بيتا ، ويقيم له حراسا من المماليك ، وخفراء من الغلمان ، ويظن بذلك انه نال مجدا ابديا وفخارا سرمديا ... ومنهم ثالث يسهر ليله ويقطع نهاره ، بالفكر فى وسيلة ينال بها لقبا من تلك الالقاب ... وسواء عنده الوسائل يطلبها ايا كان نوعها ، وان افضت الى خراب بلاده ، او تذليل امته ، او تمزيق ملته ، وعنده انه رقى الذروة من معنى الشرف » (٨٦) .

وتضيف الجريدة فى مكان آخر عن الخيانة : « لسنا نعنى بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ويسلمها للعدو بثمن بخس او بغير بخس (وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس) ، بل خائن الوطن من يكون سببا فى خطوة يخطوها العدو فى ارض الوطن ... ذلك هو الخائن فى اى لباس ظهر وعلى اى وجه انقلب . القادر على فكر يبيح ، او تدبير ياتييه ، لتعطيل حركات الاعداء ثم يقصر فيه ، فهو الخائن ... » (٨٧) والواقع ان المتصور هنا انما هو الخديو توفيق ووزراؤه وعلى رأسهم نوبار واعوانه واظهرهم سلطان باشا .

ويشارك كبار الموظفين فى الخيانة الاغنياء الذين لا تحركهم الا الانانية : « رب غنى فى مصر يملك مزارع واسمة واقطاعات كثيرة

(إبعاديات وجفالك) ، فيركن الى ماتفيض عليه من الرزق ويطمئن قليله من جهة معيشته ومعيشة أبنائه من بعده ، فيستوى عنده اجناس الحاكمين ، ولا يبالى بولاية الانجليز على بلاده ، حيث سلم له قوته « (٨٨)

وبينما الخديو والحكام والأغنياء فى واد ، يعيش الأهالى فى واد آخر ، اسمه وادى البؤس : « عامة الأهالى فى الديار المصرية بين فقر كاد يفضى الى قحط واختلاف فى النظام وضعف فى السلطة وخطب فى الأحكام ، كادت تؤدى الى يأس من الإصلاح ... » (٨٩) « واشتدت الحاجة بالفلاحين الى ما يعوض عليهم ماشية الحراثة بعدما اغتالها التيفوس وما يجددون أو يصلحون به آلاتهم الزراعية ... فعصيت عليهم السبل وضائق بهم المسالك ، ولم يجدوا لسد حاجاتهم سبيلا . ففسدت الزراعة ... وأعدم المزارعون قاطبة الا نزر يسير من حفظة الكوز أو المستأثرين بأموال الكافة نهبا وسلبا » (٩٠) . ووقع الفلاح بين قبضتين : قبضة الحكومة وقبضة المرابى الأجنبى : « الحكومة مضطرة لطلب الأموال وملجأة الى تكليف الفلاحين بدفع ماعليهم ، والأجانب قائلون على اقتضاء ديونهم منهم ... (وهكذا) تنعاب أغربة الدالين فى فناء ديوان الحثانية على خراب بيوت الفلاحين : هذا ينادى على بيع أراضيها بأسرها ، وهذا ينق عليه بمبيع بعضها ، والآخر بالحجر على أملاكه ... » (٩١) .

وقد انتهت الجريدة الى الاستغلال الاقتصادى الذى يمارسه الاحتلال الانجليزى وفضحت أمره ، ليس فى مصر وحسب بل وفى الهند وفى أيرلندا ، وبينت أن بداية الاستعمار هو التجارة ، كما فعلوا فى الهند (٩٢) ، وحين تمكنوا من أمرها فهاهو ما فعلوه : « من ساح فى المستعمرات الانجليزية كالبلاد الهندية ونحوها ، تبين له أن الأهالى فى تلك الممالك حملوا من أثقال الضرائب وأوتار الرسوم الدائمة والمؤقتة ما لا يعرف له غاية ولا يؤخذ فيه بقياس ، حتى سقطوا فى مهواة من الفقر لا يجدون منها خلاصا » . وهو يقول هذا ردا على من قد تسمح له سذاجته بأن يظن أن طلب بريطانيا فى ذلك الوقت (١٨٨٤) تنقيص فائدة الدين للمصرى هو بدافع الحرص على « راحة المصريين وتخفيفا لثقل الدين على الخزينة المصرية وتوصلا لرفاهة الأهالى وتوسيع دائرة

ثروتهم « ، كلاب : « تريد حكومة بريطانيا أن تسود على مصر وتستعبد أهلها ، وترى أن بقاء الحالة المالية على أصولها السابقة يرجع بالمنفعة على الدائنين من الأمم المختلفة ، فلا يكون حظ الخزينة الانجليزية الخاصة من ثروة مصر واخر ... فهي تسعى لفائدتها الخاصة ليس الا « (٩٢) .

كذلك فإن أحداث المقاومة الايرلندية فى ذلك الوقت للاستعمار الانجليزى لها هو أقوى دليل على كذب ادعاءات الانجليز بأنهم يذهبون الى حيث يذهبون من أجل المدنية . فتقول « العروة الوثقى » تحت عنوان « ايرلندا » : « فى كل يوم يقيم الانجليزى برهانا منطقيا ودليلا جدليا على أنه ما ذهب الى مصر الا بقصد الراحة ووضع قواعد العدالة . ولكنه كلما رتب مقدماته لاقناع السذج بقضاياه المشهورة ، عارضه الايرلنديون ببراهين عملية « (٩٤) ، وهى هجماتهم المسلحة على الابنية والجسور والسكك الحديدية فى ايرلندا المحتلة .

وما من شك فى أن الصفحات السابقة تثبت بالدليل القاطع وقوف الأفغانى ضد الاستعمار الإقتصادى وضد الاستغلال الاجتماعى كذلك فى صورته العائمة . ولكن هل كان له موقف ايجابى بشأن طريقة تحقيق ضد الاستغلال الاجتماعى ، أى تحقيق العدالة الاجتماعية ؟ يقول مترجمو جمال الدين انه قال بالاشتراكية ، كما أسرع عارضو الاشتراكية وقت كانت مذهباً رسمياً فى مصر منذ أعوام الى نصوص جمال الدين وأخذوا منها كل ما يناسبهم ، ولكن النظر المدقق فيها يجد أن الغموض هو سمة مواقف جمال الدين أو قل ان سمتها هو ازدواجية على الأقل ويتضح هذا اذا رجع القارئ الى ماتقوله « الخاطرات » عن الاشتراكية .

ومن الواضح أن الحل الحقيقى فى نظر الأفغانى لمقاومة الاستغلال واقامة قواعد « العدل المطلق » ، انما هو الحل الأخلاقى القائم على الانقياد لأحكام الشريعة . ويبدو للناظر فى مجمل اقوال الأفغانى انه يرى أن العلة الكبرى لشرور الأمة انما هى رذيلة الانانية ، وهى المسئولة عن كل الفساد الذى يعانى منه جهاز الحكم الاسلامى وبالتالي المجتمع الاسلامى . فانظر الى مصر مثلاً ، وستجد أن الانجليز يعتمدون فى بقائهم على الخديو توفيق ، وهذا لا هم له الا التمتع بسلطة صورية

على رأس البلاد ، فلولا أثنائته لوجب عليه ان يتنحى عن الملك وأن يموت شهيدا فى سبيل دينه ووطنه (٩٥) . ولهذا فان ماسينقذ الأمة انما هى « جمعيات يتولى أمرها أناس يأخذون على أنفسهم الأبية عهدا أن لا يقرعوا بابا لسلطان ، ولا يضعضعهم الحدثن ، ولا يثنى عزهم الوعيد ، ولا يفرهم الوعد بالمنصب ، ولا تلهيهم التجارة ولا المكسب ، بل قوم يرون فى المتاعب والمكاره بنجاة الوطن من الاستعباد غاية المغنم ، وفى عكسه المفرم » (٩٦) . وهكذا فان المهم هو قيام رجال تتوفر فيهم الفضيلة المتابلة للرزيلة والأثنائية ، أى فضيلة الايثار ، او قل على الأقل فضيلة النزاهة (٩٧) .

خاتمة :

نستطيع أن نخرج من عرضنا السابق بنتيجتين . الأولى : انه يمكن نميز عند الأمفانى ، كما أعلن عن نفسه للعموم ، بين موقفين متمايزين : الموقف الأول هو وقف المدافع عن تراث الاسلام والعقائد التقليدية كما بدت ، نظرا وعملا ، خلال العقود الأولى من الدولة تحت حكم الرسول والخلفاء الراشدين . والموقف الثانى هو موقف الرجل العصرى الذى يستخدم لغة علمانية الى حد كبير أو صغير . هذه هى النتيجة الأولى ، اما الثانية فهى انه على حين تحتل فكرة الحرية مكانا ضئيلا الى حد ما بين اهتماماته النظرية ، وانه يفهم من هذه الكلمة على الأخص الحرية القومية أو قل حرية الأمة ، أو الأمم ، الاسلامية بازاء الغزو الأوربى من جهة وبازاء السلطات الاستبدادية للحكام المسلمين أنفسهم ، نقول على حين أن هذا هو حال مفهوم الحرية عنده ، فانهميهم اكثر كثيرا بفكرة العدالة ، ومع ذلك فان مضمون هذا المفهوم عنده ، من حيث هو مسلم سلفى، مضمون فقير التفاصيل ويكاد يختزل الى محض المعنى اللغوى للعدل ، وهو السير على الطريق المستقيم بغير العدول عن أوامر الشريعة. ولكنه من حيث كونه رجلا ابن عصره، يضى على هذا

المضنون طابعاً اجتماعياً بمعنى ما من المعانى ، وذلك حين يهتم مثلاً بمصير الفلاح ويندد بأنانية الأغنياء .

أما توصيفه لأمراض المجتمع « الشرقى » فإنه توصيف أخلاقي ، وليس سياسياً ولا اقتصادياً ، وستكون كذلك وصفته من أجل علاجه . ومع ذلك فإن الحل الخلقى الذى يقترحه حل إيجابى فى بعض جوانبه يقوم على العمل وليس على الاكتفاء بالنوايا الحسنة فقط ، كما يريد الأكثرون من السذج .

والحق أن الأفغانى إنما هو أولاً ، وربما أخيراً ، رجل عمل وليس رجل نظر ، ورجل عمل سياسى قبل أن يكون رجل إصلاح دينى . بل يمكنك أن تقول أنه كان رجل إصلاح دينى لأنه كان رجل عمل سياسى ، حيث عرف للدين مكانته العظمى فى حياة من كان يحدث اليهم ، فلا حركة فى المجتمع إلا بتحريك الأوضاع والمفاهيم الدينية ، فهى اذن وسيلة لا غاية فى نهاية الأمر .

وإذا قلت أن الأفغانى كان رجل عمل فى المحل الأول ، فإنه تنتج عن هذا نتيجة هامة : أنه لم يكن يحتاج الى اعلان مذهب متسق واحد ثابت ، على طريقة « الحكماء » ، بل لم يكن يمكنه أن يكون له مذهب متسق واحد ثابت ، والسبب فى هذا وذاك أن العمل متغير وكذلك ينبغى أن تكون مواقف المهتم بالعمل . وهذه ربما كانت الكلمة المناسبة : فلعل الأفغانى لم يكن له مذهب بالمعنى الدقيق ، بل كانت له مواقف ، دينية وسياسية واجتماعية وفكرية . ولم يكن الأفغانى ، فيما بدا لنا ، يهتم كثيراً « بحقيقة » مواقفه النظرية ، فبعضها ساذج وبعضها خاطئ وبعضها يبدو وكأنه لا تمليه الا الرغبة فى الانتصار على الخصم بأى ثمن ، وأعظم مثال على ذلك هو رسالته فى « الرد على الدهريين » ولتقل نفس الشيء بلغة مختلفة : أن مواقفه النظرية المعلنة لم تكن تدفع اليها رغبة البحث عن الحقيقة أو ما شابه ذلك ، بل كان دافعها أن تكون وقوداً للعمل ، وللعمل المنتج الفعّال .

ومركز الاهتمام فى هذه المواضع النظرية هو حال الأمة الإسلامية
فى عصره والوسائل الكفيلة بانهاضها من كبوتها . والحق أن الأفغانى
لم يكن على الدقة المجدد رجل التحديث ، لأنه على الأدق «رجل الرفض» ،
والذى كان يريد لم يكن هو « الجديد » ، بل كان الشيء « المختلف » ،
وهذا « المختلف » لم يكن الا الرجوع الى وضع فكرى وعقائدى وسياسى
 واجتماعى هو الذى شهدده عصر الخلفاء الراشدين . ولنقل فى كلمات
أخرى : لقد كان يريد العودة الى البساطة والى التقاوة التى رأى أنها
ميزت عهد السلف الصالح . ومن هذه الوجهة يكون الأفغانى «محافظة»
شديد المحافظة وأبعد مايكون عن « التجديد » وعن « التحديث » .

الحواشي

- (١) هذه المقالة جزء من دراسة حول « العدالة والحرية في فجر النهضة الحديثة » .
- (٢) « تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده » ، نشر الشيخ رشيد رضا : الجزء الأول ، القاهرة ، ١٩٣١ ، ص ٣٠-٣١ .
- (٣) المرجع السابق ، ص ٣٢ .
- (٤) المرجع السابق نفسه ، ص ٥٠ .
- (٥) حارن محمود أبو رية ، « جمال الدين الأفغانى » ، القاهرة ، طبعة ١٩٧١ ، ص ٤٠ ، مع عثمان أمين ، « رائد الفكر المصرى » ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٢ .
- (٦) « خاطرات جمال الدين الأفغانى » ، جمعها محمد باشا المخزومى ، بيروت ، ١٩٣١ ، ص ١٨٨ ، وسنسميها فى الهوامش « الخاطرات » اختصارا .
- (٧) Iraj Afshar et Asghar Mahdavi, Documents inédits concernant Seyyed Jamal al - Din Afgani, Teheran, 1963.
- (٨) قام بها : L. Kedourie, N. R. Keddie, H. Pakdaman
- (٩) « العروة الوثقى » ، بيروت ، ١٩١٠ ، الجزء الأول ، ص ٩٤-٩٥ .
- (١٠) المرجع السابق ، ص ٧٢ - ٧٣ .
- (١١) « العروة الوثقى » ، الجزء الثانى ، ص ١٩٢ (« الخاطرات » ص ٣٠٧ - ٨) .
- (١٢) يقول بصدق عسف الانجليز فى مصر : « وزاد الويل بمحق الحرية الشخصية ، والأخذ بالشبه وان ضعفت ، وأتباع بواطل التهم وان بعدت أو استحالت ، حتى أخذ الفزع من القلوب مأخذه ، وبلغ منها مبلغه ، فلا ترى مارا بطريق الا وهو يلتفت خلفه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطى يقوده الى السجن » ، « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٢٣ .
- (١٣) « الرد على الدهريين » ، القاهرة ، ١٩٠٣ ، ص ٧١ . وسنشير الى هذا الكتاب من بعد باسم « الرد » اختصارا .
- (١٤) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٢٨ .

- (١٥) المرجع السابق ، ص ٦٩ .
- (١٦) « الخاطرات » ، ص ٩٠-٩١ ، وانظر كذلك ص ١٣٥ .
- (١٧) المرجع السابق ، ص ٩٦ .
- (١٨) المرجع نفسه ، ص ١٣٥ .
- (١٩) « العروة الوثقى » ، الثاني ، ص ١٤٧ .
- (٢٠) المرجع السابق ، ص ١١٠ .
- (٢١) « الخاطرات » ، ص ٥٩-٦٠ ، وانظر ص ٤٦ عن مصر .
- (٢٢) المرجع السابق ، ص ٣٧ ، وانظر ص ١٣٣ .
- (٢٣) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٥-٣٦ .
- (٢٤) راجع مااستذكره من خطبه الموجهة الى المصريين ، وانظر كذلك « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ١٢١ ، ١٤٥ ، ٢١٠ ، الثاني ، ص ١١٠ ، ١٣٢ ، « الخاطرات » ، ص ٣٤٥ .
- (٢٥) « الخاطرات » ، ٨٩ - ٩٠ .
- (٢٦) لاحظ هنا طبيعة الحل الأخلاقي القائم على أساس شخصي: النصح والارشاد .
- (٢٧) « الخاطرات » ، ص ٩٠ - ٩٣ .
- (٢٨) المرجع السابق ، ص ٥٩ - ٦٠ .
- (٢٩) « الخاطرات » ، ص ٦٤ .
- (٣٠) المرجع السابق ، ص ١٦٢ .
- (٣١) المرجع السابق ، ص ٤٦ .
- (٣٢) هكذا في الأصل .
- (٣٣) « الخاطرات » ، ص ٤٧-٤٨ .
- (٣٤) المرجع السابق ، ص ٨٥-٨٦ .
- (٣٥) المرجع السابق ، ص ٨٦-٨٧ .
- (٣٦) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٦٦ ، وحول تعبير « المستفيد القاهر العادل » ، راجع « الرد » ، ص ٣٩ .
- (٣٧) « الخاطرات » ، ص ٩٠ .
- (٣٨) « الخاطرات » ، ص ٢٧٤ - ٢٧٩ .

- (٣٩) نفس المرجع ، ص ١٣٦ .
- (٤٠) « الخاطرات » ، ص ٦٨ .
- (٤١) المرجع السابق ، ص ٢١ .
- (٤٢) نفس المرجع ، ص ٢٣ .
- (٤٣) المرجع ذاته ، ص ٢٠٩ .
- (٤٤) « الخاطرات » ، ص ١٧٧ — ١٧٨ .
- (٤٥) المرجع السابق ، ص ١٦١ .
- (٤٦) المرجع نفسه ، ص ٣٧٥ .
- (٤٧) المرجع نفسه ، ص ١٨٥ : « أقدر الشميل قدره في دقة بحثه وتحقيقه وجراته على بث مايعتقده من الحكمة ، وعدم تهييه من سحق المجموع لما يجهله من حقائق العلم » .
- (٤٨) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ١٤١ .
- (٤٩) « الخاطرات » ، ص ٤٠١ ، وانظر « الرد » ، ص ٣٧ .
- (٥٠) « الخاطرات » ، ص ٣٩ .
- (٥١) المرجع السابق ، ص ٣٧ .
- (٥٢) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٥ .
- (٥٣) « العروة الوثقى » ، ص ٣٦—٣٧ .
- (٥٤) المرجع نفسه ، ص ٣٥ .
- (٥٥) « الرد » ، ص ٧٧ .
- (٥٦) « الخاطرات » ، ص ٣٧ .
- (٥٧) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٥ .
- (٥٨) « الخاطرات » ، ٢٢٥ .
- (٥٩) المرجع السابق ، ص ١٤٥ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ٢١٧ .
- (٦٠) « العروة الوثقى » ، ص ٢٠٠ .
- (٦١) المرجع السابق ، ص ٣٥ ، ٣٨ .
- (٦٢) نفس المرجع ، ص ١٤١ ، ١٩٨ .
- (٦٣) « العروة الوثقى » ، ص ٤٠ ، ٤١ .
- (٦٤) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٨ .
- (٦٥) « الخاطرات » ، ص ٣١٩ .

- (٦٦) « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ١٩٢ .
- (٦٧) « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ١٦٥—١٦٦ .
- (٦٨) نفس المرجع ، ص ١٦٦ .
- (٦٩) « المخاطر » ، ص ٣٠١ .
- (٧٠) أنظر فى كل هذا ، « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٧—٣٩ ، ٤٠ ، ١١٠ ، ١٦٤ ، الثانى ، ص ٤٠ ، « الرد » ، ص ٤٣ ، « المخاطر » ص ٣٧ ، ٣٩ ، ٢٢ .
- (٧١) « الرد » ، ص ٤٣ — ٤٤ ، وانظر « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ١١٠ — ١١١ .
- (٧٢) « المخاطر » ، ص ٤٢ .
- (٧٣) « المخاطر » ، ص ٤١ .
- (٧٤) المرجع السابق ، ص ٨٧ .
- (٧٥) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ١٩٠ .
- (٧٦) نفس المرجع ، ص ١٩٠ — ١٩١ .
- (٧٧) نفس المرجع ، ص ١٩٤ — ١٩٥ .
- (٧٨) « العروة الوثقى » ، ص ١٤٤ .
- (٧٩) « تاريخ الاسناد الامام » ، الأول ، ص ٤٦—٤٧ .
- (٨٠) عثمان امين ، « رائد الفكر المصرى » ، ص ٢٢ .
- (٨١) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ١ .
- (٨٢) المرجع نفسه ، ص ٤ .
- (٨٣) « الرد » ، ص ٧٨ .
- (٨٤) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٨—٣٩ .
- (٨٥) « المخاطر » ، ص ٢٤٩ — ٢٥٠ .
- (٨٦) « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ٩٣ . وانظر فى ترف الاقوياء ص ١٦٣ ، جزء اول ، ص ٣٨ .
- (٨٧) « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .
- (٨٨) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .
- (٨٩) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٦ .
- (٩٠) نفس المرجع ، ص ٢٣ .
- (٩١) نفس المرجع ، ص ٢٠٤ .
- (٩٢) « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ١٤٩ .
- (٩٣) المرجع السابق ، ص ٢٠٨ — ٢٠٩ .
- (٩٤) المرجع نفسه ، الأول ، ص ٤٨ ، وراجع مقال « المدالة الانجليزية » ، الثانى ، ص ٤٨ وما بعدها .
- (٩٥) « العروة الوثقى » ، الثانى ، ص ١٠٩ .
- (٩٦) « المخاطر » ، ص ١٣٧ — ١٣٨ .
- (٩٧) « العروة الوثقى » ، الأول ، ص ٣٧ ، ٦٩ .

